

コピー・ペーストの時代に「独創性」を再考する

—モンテスキューの『ペルシア人の手紙』における「剽窃」の問題¹—

田 口 卓 臣

序：思想史・文学史研究の立場からの問題提起

——はたして剽窃は悪なのだろうか？

おそらくこの挑発的な問いを投げかけられた者なら誰もがそうするように、ただちに筆者もこう答えるだろう。むろん悪である、と。事実、思想や文学の基礎について講義する一教員として、日頃から自らの頭で考え、自らの言葉でその考えを表現することの重要性を学生たちに向けて訴えつづけている以上、このように即答することはごく当然の帰結と言える。また、ただでさえ有象無象の議論があふれ返るインターネットの中から、適当にページを拾いだしてきてはコピー・ペーストしただけのレポートを少なからず目の当たりにさせられる現状においては、むしろこの当たり前の道徳を執拗に強調しておかなければならないとさえ考えている。

だが、いま一教員としての立場を離れ、上の問いかけが孕む理論的な位相に目を向けようとするなら、この種の即答を発することには、ある居心地の悪さが伴うということもまた事実なのだ。実際、ひとは剽窃を悪として即座に非難するとき、往々にしてその態度の根拠については無反省なままであるように見受けられる。しかしながら、いかなる吟味も経ない形でひとつの命題を自明の理とみなしてしまうことは、それ自体、学問の基本原則に反することではないだろうか？ たとえば、あえて「剽窃」をひとつの方法として選択した言説に対して、われわれは「それは他人の議論から盗んできたものだから悪い」などといった同語反復を口にして満足することができるのだろうか？ この問いは決して空疎なものではない。なぜなら後に見るように、もっぱら法社会学の理論家としてのイメージが先行しがちなあのモンテスキューのフィクション作品『ペルシア人の手紙』(1721)は、まさにその種の「剽窃」の方法にも

とづいて執筆されているのだから。

とはいえ、本論の射程を実り豊かなものにするためには、ここで性急にモンテスキューの作品の分析に取りかかるのではなく、まずは冒頭に提示した問いを、ひとつの問題構成へと開くところから始めることにしよう。ここで言うその問題構成とは、一言で言えば、思想の独創性ということに関わっている。というのも、他者の見解を自覚的に「剽窃」することによって成立する言説に対して、それこそがまさしく「悪」なのだと指弾してみせる教条主義的な態度の背後には、次のような暗黙の了解が控えているように思われるからだ。すなわち、「ひとつの主張を自分の名において言明するからには、それは他人からの借り物ではなく、自分独自のものであるべきだ」といったように。

なるほど一見もっともらしい見解ではある。しかし、少なくとも思想史や文学史の学問領域に携わる者の目には、この見解はいささかも自明なものとは映らない。なぜなら、哲学・文芸の古典作品の読解を生業とする研究者が日々直面しているのは、新しさや独創性の外見をまとった同時代の諸学説が、ひとたび数世紀前の傑作と並べ置かれるや、瞬時にして色褪せたものに見えてくるといった眩暈にも似た事態だからである。この領域の研究者にとって、たとえば十七世紀のモラリスト文学者ラ・ブリュイエールがその主著の冒頭に提示した「全てはすでに言われてしまっている²」という認識は、拭いがたい実感とともに首肯するほかないものなのだ。

そればかりではない。たとえば筆者のように、とりわけ十八世紀フランスの思想史・文学史を専攻する研究者たちの前には、二十世紀後半以降のこの領域で挙げられた数々の文献学的成果に由来する、もうひとつの難題が突きつけられているか

らだ。それは、モンテスキュー、ヴォルテール、ルソー、ディドロなどのこの時代の思想家たちの傑出した古典作品でさえも、実際には先行する無数のテキスト群によって築きあげられた様々な文脈の検証を抜きに理解することなどできない、というものである³。このことからただちに導かれるのは、いかなる文脈からも自由で、それ自体において独創的な思想ないし学説というものは、いどこにおいても存在しないのではないか、という疑いにほかならない。

オリジナリティーに対する深刻な懐疑？ しかし、だとするならば、ラ・ブリュイエールがアイロニーを込めて示唆したように、もはやひとが新たに語りうることは何一つとしてないのだろうか？ われわれが抱えている諸々の思想的・学問的な課題は、われわれ自身の自覚の有無に関わらず、実際にはどれもこれも過去の思想・学説の引き写しに過ぎず、すでに解決済みの事柄でしかないというのだろうか？——然り、そして同時に、否である。

上に掲げた解答は、逆説を弄するために提示されているわけではない。本論文の考察は、一見、二律背反めいたこの解答の証明のために充てられることになるだろう。より具体的に言えば、この論考は、モンテスキューのフィクション作品『ペルシア人の手紙』に注目し、この作品がほかならぬ「剽窃」の実践を出発点としながら、それ以前のいかなる思想にもなかった新たな方法論を打ちたてるさまを跡づける⁴。そのことを通じて、コピー・ペーストに依存した知識の横溢する今日においてなお、問題とするに足る独創的な知がありうるのだとすれば、それは一体どのようなものなのかという問いに、ささやかながら一筋の光を当てることになるはずだ。

Ⅰ.『ペルシア人の手紙』の「手紙64⁵」における「剽窃」の問題

あらゆる作家のなかでも、剽窃者たち以上に僕が軽蔑している奴らはいない。彼らは、あちこちから他人の著作の切れ端を探しだしてきては、まるで地面をいくつもの切芝で埋めるような仕方で、自分の著作のなかでつぎはぎするのだ。この手合いは、活字を並

べて組み合わせる植字工に決して勝るものではない。彼らが一冊の書物を作るために提供したのは、手だけなのだから。僕は原著 *les Livres originaux* というものがもっと大事にされることを願っている。原著を構成する様々な断片を、それらが置かれている聖域から引きずりだしてきて、それらに少しもふさわしくない軽蔑にさらすというのは、僕には一種の冒瀆と思われるのだ。／語るべき新しいことを何も持ち合わせていないのであれば、なぜそのひとは黙らないのだろうか？ わざわざこんな二番煎じ *doubles emplois* をする必要がどこにあるのだろうか？⁶

上の主張それ自体は、その的確な議論展開とも相まって一定の説得力を持っていると言えるだろう。ここには確かに、他人の考えの「つぎはぎ」としての「剽窃」の本質が見事に剔抉されている。自分に固有の新しい着想を付け加えることなく、いたずらに「二番煎じ」の言論を発することによってどんな意味があるのか、というわけである。だが、手厳しい批評を語るこの一節が、まさに他者からの借り物の考えに過ぎなかったとしたらどうだろうか？ 主張されている内容の外見上の的確さの背後に、一筋縄ではいかない厄介な問題が控えているということが察せられるのではないか。事実、『ペルシア人の手紙』の「手紙64：リカより、* * *へ」に挿入されたこの一節は、ヴォルテール財団版モンテスキュー全集の校訂者が注釈しているように⁷、次に引くラ・ブリュイエールの『人さまざま』の論評を踏襲したものと推測されるのである。

私はあえて言うのだが、他の天才たちのあらゆる作品を寄せ集め、集録し、貯蔵するためにしかできていないように思われる、下等で低劣な頭脳の持ち主たちがいる。剽窃者、翻訳者、編纂者たちのことである。彼らは自分の頭で考えず、作家たちの考えたことを言うだけだ。諸々の思想を選ぶことが創意工夫なのだとすれば、彼らのそれは拙劣で、ほとんど正当性に欠け、上等な事柄よりは多くの事柄を彼らが報告するのに一役買っているだ

けである。彼らには独創的なもの、彼ら独自のものが何ひとつない。彼らはひとから学んだことしか知らないし、みんなが知りたくもないようなこと、面白みもなければ、役にも立たない不毛な知識しか学ばない。彼らの知識は、会話にものほらず、交流の種にもならず、まるで流通しない貨幣のようである⁸。

一読して明らかなように、後者が「貨幣」の比喩を持ち出していることを別にすれば、「原著」における独創的な知の神聖さと、「剽窃」作品——翻訳書や編纂書を含む——における引き写しの知識の不毛さを対極のものとみなしている点で、これら二つの引用の論旨は寸分たがわず一致している。ここで、ラ・ブリュイエールの主著『人さまざま』が、モンテスキューの愛読書のひとつであったという十八世紀研究者にとっては周知の事実を思いだしておくことも決して無駄ではないだろう⁹。だが、仮に『ペルシア人の手紙』執筆時のモンテスキューが、上に引いたラ・ブリュイエールの批評を厳密に参照していたわけではなかった——十八世紀の思想家たちの博覧強記ぶりを思えば、その可能性は著しく低いのだが——としても、先に指摘した問題の厄介さは、少しも解消されるわけではない。というのも、前世紀のこのモラリスト文学者の批評活動を、ひとつの模範的な言説とみなしていた十八世紀当時の知識人の教養のコードからすれば、例の『ペルシア人の手紙』の一節は、モンテスキュー自身が望むと望まざるとに関わらず、ラ・ブリュイエールの「剽窃者」評を想起させずにはおかないものだったからである。このような文脈を踏まえてみると、「独創的なもの」の重要性を強調しようとする「手紙64」の真摯な姿勢が、実際には当時の通念を律儀になぞったものでしかないという、いささかアイロニカルな状況が垣間見えてくる。他人の議論の「二番煎じ」に対する「軽蔑」を語ってみせることが、それ自体、単なる紋切型の無反省な「二番煎じ」に過ぎないのだとしたら、少なくとも「手紙64」に込められたメッセージを額面通りに受け止めるわけには行かなくなるのである。また、そこからさらに推論を推し進めるなら、啓蒙の世紀から遠く隔たった後世のわれわれ自身、どこまでこの種

の凡庸な「独創性」の通念から自由たりえているのか、という疑いすら浮上しうるはずだ。

ところで、以上のような「剽窃」の問題は、実のところ「手紙64」にのみ見出されるものではない。そもそも『ペルシア人の手紙』という作品の総体が、ありとあらゆる次元においてこの問題と不可分の関係にあるのだ。その一端は、すでにモンテスキュー自身が作品に付した「序文」のうちに如実に現れている。そこでは、当の書物は、「私」が知り合いのペルシア人たちの手紙を「書き写し」、フランス語に「翻訳」し、不要と判断した部分を「削除」ないし「省略」してできあがったものと証言されているからである¹⁰。この証言をそのまま受け入れるのであれば、「私」の取った選択は、「手紙64」が軽蔑を差し向けているところの「書き写し」という点でも（「彼らが一冊の書物を作るために提供したのは、手だけなのだから」）、ラ・ブリュイエールが「剽窃」と同列に置いてみせた「翻訳」や「編纂」という点でも、まさに最悪の事例ということになってしまうだろう。こうした設定そのものが、作者としてのモンテスキューの創作であることは言うまでもないが、だとすればなおさら、わざわざ「序文」においてこの虚構の設定が強調されていることの意味を丁寧に考えなおしてみる必要があるはずだ¹¹。

とはいえ、この問題に関する考察をより具体的な形で進めるためにも、ここでいったん『ペルシア人の手紙』の概要を確認するとともに、作中の随所で実践される文字通りの「剽窃」の諸事例について大づかみに整理しておくのが得策と思われる。

Ⅱ. 方法としての「剽窃」

『ペルシア人の手紙』は、ペルシア国王の不興を買ったことで亡命を余儀なくされた二人の宮廷人ユスベクとリカ——前節で言及した「私」の知り合い——が、一年以上の長旅の過程、および1712年から1720年までのフランス滞在を通して、祖国に残る親族や諸外国に移り住んだ知人たちとやりとりした150通余りの書簡を集録したものとして設定されている。

上で述べたような複数の人物の文通という設定は、必然的に作品世界のうちに多視点性をもたら

し、そしてその多視点性から、不可避免的にテーマの複数性・重層性が導かれることになる。ところで、これらの交錯しあうテーマ群は、その大半がモンテスキュー自身の着想によってではなく、他の著作の引き写しや模倣を通して展開されたものなのである。なるほどそれらのなかには、粘り強い思考のプロセスを通して一定の認識の深みを獲得しえているものも存在することはまちがいない。たとえば、自殺を積極的に擁護する論陣を張った「手紙 74：ユスベクより、スミルナにいる友イッペンへ¹²」はその典型と言えるかもしれない。しかしながら、そのような場合においても、取り扱われているテーマそれ自体は、結局のところ、諸々の先行する思想的な文脈から引きだされてきた論点であるという意味で¹³、少なくともモンテスキュー独自の理論と結論づけるわけにはいかないのである。

より具体的に見てみよう。『ペルシア人の手紙』においては、多くの研究者が指摘してきたように、とりわけ例の二人のペルシア人——ユスベクとリカ——の手紙の至る所で、比較文明論的ないし文化相対主義的な立場が提示されている¹⁴。西洋と東洋を互いに対等な文化圏・文明圏としてとらえるこの二人の複眼的な立場に基づいて、世界各国の社会、政治、経済、道徳、法、習俗、生活様式など様々な次元での相違点と共通点が描きだされるとともに、わけでもフランスの社会に光が当てられ、上述の諸次元に関する批判的な分析が進められていく。また、このような比較と検証の合間には、いかなる国の政体にもつきまとう専制への墮落の危険性——無論、フランスもその例外ではない——という原理的な洞察がくりかえし示唆されることになる。

ここで注意すべきは、こうした作中人物たちの相対主義的な立場をはじめ、彼らの展開する考察の内容や、それらの考察に通底する専制批判の姿勢は、いずれもモンテスキューの創案によるものでは全くないということである。たとえば、ペルシア人たちの手紙に頻出するペルシア、トルコ、インドなどの「東方」の国々に関する報告や分析は、実のところ、シャルダンの『ペルシア紀行』（初版 1686）、ベルニエの『ムガル帝国旅行記』（初版 1709 頃）、タヴェルニエの『トルコ、ペルシア、

インド旅行記』（初版 1713）といった当時の高名な旅行家たちの著作群からそのつど引き写されてきたものに過ぎない¹⁵。また、先述の自殺擁護論から後で見るような神学上の議論にいたるまで、高度の理論的な思索にふけるかに見えるユスベクの手紙の大半は、その実、デカルトの『方法序説』や『省察』、スピノザの『神学政治論』、バールの『歴史批評辞典』といった大思想家たちの書物からの受け売りによって仕立てあげられたものでしかない。さらに言えば、周知のように作品の後半においては、投機熱をあおりたてる時の財務総監ジョン・ローの無謀な金融政策と、その破綻から必然的に帰結した 1720 年の恐慌とに対する痛烈な諷刺が並べられることになるわけだが¹⁶、これらの諷刺の場面にしたところで、暴君政治と対峙するギリシア・ローマ以来の批判の伝統の中に置かれてみると、新しい思想内容を持ち合わせているとは言いがたいはずなのだ¹⁷。

だが、何よりも啓蒙の世紀の思想家らしい周到さをうかがわせるのは、以上のような引き写しや模倣の実践の一端が、ほかならぬ作品の中で自己言及的に明かされていることであろう。その具体例として、ひとりの「即断家 *décisionnaire*」に関する短いエピソードを紹介した「手紙 70：リカより、***のユスベクへ」に注目しておきたい。この手紙には、学問的か時事的かを問わず、ありとあらゆる話題に首を突っこんできては、即座に結論を出そうとする滑稽な人物が登場する。この「即断家」に一泡吹かせたくなったりリカは、話題を自らの祖国ペルシアのことに切り替える。

すると、僕（＝リカ）が言葉を四つしゃべるかしゃべらないかのうちに、この男はタヴェルニエ、シャルダン両氏の権威に基づいて、二度もそれを否定してみせたのだ¹⁸。

この場面に込められた諧謔は、その見かけ上の単純さに反して、複雑な趣向が凝らされたものである。ここではまず、モンテスキュー自身がさんざん作中でその「権威」を利用しているところのタヴェルニエとシャルダンの名前が、はっきりと引き合いに出されている。それに加えて、十八世紀思想を研究する者なら誰もが知っているよう

に、この「即断家」の人物造形それ自体が、すでにラ・ブリュイエールの描いた高名な「アリアス」の肖像——自らの博識ぶりを見せつけようとする自己顕示欲の強い人物——の模倣の産物である¹⁹。要するに、この「手紙70」は、表面上はひとつの面白おかしい小話を語ることを通して、先行の文学作品の模倣を巧みに実演するとともに、自作が原資料として参照しているところの旅行記作品まで種明かししてみせるという、きわめてアクロバティックなテキストなのである。

以上のような検討を経た後でなら、もはや疑問の余地はないだろう。モンテスキューの『ペルシア人の手紙』においては、徹底した自覚のもとで、言い換えれば明確な方法論的意識を伴った形で、剽窃や模倣が実践されている。このことの意味を重く受け止めずして、彼の剽窃行為を「悪」と決めつけることは、まさに「手紙70」の「即断家」のやり口をなぞるような愚かしい振る舞いでしかない。モンテスキューの方法に鈍感な読者が、例の「即断家」の行動を笑うとき、その者が実際に笑っているのは、鏡に写しだされた己自身の姿に過ぎないのである。

Ⅲ. 「新しさ」の創出：思想とフィクションの接続

高度の自覚を伴った剽窃と模倣の徹底。しかし、だとすれば作品『ペルシア人の手紙』には、いかなる種類の新しさも見当たらないということになるのだろうか？ 無論、事はそれほど単純ではない。なぜなら、ここまで意識的に模倣を追求していること自体、すでに他にはない独自性の証とも言いうるであろうから。

だが、この点に関するより有意義な考察のきっかけを与えてくれるのは、先に分析した「手紙64」の続きの一節である。

しかし、僕としてはひとつの新しい秩序を提供したいのだ。ここに手際のよいひとがいるとする。そのひとが僕の書庫にやって来る。そして上の方にある本を下の方に、下の方にある本を上の方に置き換える。そうすると、ひとつの傑作ができあがるってわけだ²⁰。

一読した限りでは、前出の「即断家」のケース

と同じように、小気味よい諧謔を並べた程度のものにしか感じられないくだりである。しかしながら、ヴォルテール財団版全集の編纂者たちが丁寧な注釈を施しているように²¹、ここでの議論が、十七世紀の思想家ブレイズ・パスカルの次の言葉を下敷きにしていることを念頭に置いてみると、にわかにニュアンスに富んだ相貌を帯びて見えるはずである。

ひとは私が何ひとつ新しいことを言わなかったと言うかもしれないが、諸々の主題の配置 disposition は新しいのだ²²。

ここで、十七世紀最大のキリスト教哲学者の主著『パンセ』が、啓蒙の世紀の思想家たちにもたらした影響の大きさを再確認しておくのも無意味ではあるまい。たとえば、ヴォルテールの出世作『哲学書簡』(1734)やデイドロ初期の小品『哲学断想 *Pensées philosophiques*』(1746)は、いずれもパスカルの『パンセ』を仮想敵のひとつとみなすことで自らの主張を紡ぎだすことになるのだし²³、またほかならぬモンテスキューにしても、その日々の断想を綴った覚書『わがパンセ *Mes pensées*』は、すでにタイトルにおいてパスカルへの参照意識をあらわにしていることが明瞭に見て取れるだろう。だが、こうした事実確認の手続きを逐一踏まずとも、上で引用した二つの文章が、方法としての剽窃や模倣の持つ独創性の契機とはどのようなものなのかを考えるにあたって、ひとつの重要な観点を指し示しているということは容易に理解できるだろう。

モンテスキュー／パスカルによれば、書物（思想・主題）の「新しさ」は、必ずしも、他の無数の書物（思想・主題）の記憶を擁する「書庫」すなわち読書文化のコードの枠組のなかに、ひとつの全く新たな思想内容を提供することによって生まれてくるものではない。否むしろ、それは、既存の著作群（思想群・主題群）の価値の序列を転倒し、組み換え、それらに代わる「配置」を創出することによってこそ、もたらされるのである。仮にある言説における言表内容が目新しさに欠けるものだったとしても、そこからただちに独創性の不在が帰結するわけではない。ラ・ブリュイエー

ルに倣って言えば「全てがすでに言われてしまっている」かに見える思想的・文化的状況においても、ある種の「新しさ」を持った言論の生産は、少なくとも不可能ではないのである。要するに、この二人の思想家が強調しようとしているのは、自らの存在根拠について反省することのない既存の価値体系（関数）のうちに、わずかではあれ偏差（変数）を持ちこむというオルタナティブな言説戦略の重要性にほかならない。そしてその戦略の内実とは、もとより言表内容そのものの刷新ではなく、おそらく言表内容とその表現形式との相関関係の文法に対して、それを侵犯するような何らかの例外的事態を突きつけるということを意味しているのではないか。

とはいえ、この問題に関しても、『ペルシア人の手紙』の主題や形式に即して具体的に考えなおしておく必要があるだろう。前節で概観したように、『ペルシア人の手紙』が示す比較文明論的な立場、その立場に基づく「東方」への関心、そしてまた、専制批判を含む諸々の理論的な思索といったものは、少なくとも当時の思想状況の中で目新しい内容を含んでいたわけではない。他方、この作品の書簡体という表現形式にしたところで、すでに十七世紀中葉に公表された恋文の傑作『仏訳ポルトガル文 *Lettres portugaises*』（1669）の前例を思い起こすなら、やはり新味のあるものとは言いがたいだろう。

以上のように内容面・形式面のいずれにおいても先行の著作群の文脈の範囲内に収まっている『ペルシア人の手紙』が、にも関わらずある種の独創性を獲得しえているのだとすれば、それは、思想内容と表現形式との「配置」の仕方によるものと考えなければならない。事実、かつて P. テスチュッドが、「私の『ペルシア人の手紙』は書簡集による小説の作り方を教えた²⁴」（『わがパンセ』892）というモンテスキュー自身の言葉を引きながら注意を促したように、複数の文通者による虚構の書簡集という文学的形式を介して、哲学、政治、経済、道徳などに関わる多方向的な思考の軌跡を表現しようとする『ペルシア人の手紙』のスタイルは、それ以前のいかなる哲学的・文学的系譜にも見られなかった画期的な試みであった²⁵。そして、おそらくこの試みの意義を誰よりも

深く洞察していたのが、モンテスキューそのひとなのである。後年の自作解説文「『ペルシア人の手紙』に関するいくつかの省察」に挿入された次の一文は、そのことを如実に物語っている。「手紙の形式においては、役者は定まっておらず、そこで取り扱われる主題は、あらかじめ作りあげられたいかなる構想ないし計画にも左右されないものなので、作者としては、ひとつの小説に、いくらかの哲学、いくらかの政治、いくらかの道徳を盛りこむことができる（…）²⁶」。

ひとつの学説の理論体系を精緻なものにしたり、その内容を更新したりするのではなく、書簡集という形式が要請する様々な断片的思考の集積を通して、並立する複数の知的領域の間に、これまでにない接続の可能性を確保すること。ひとつひとつを取ってみれば既存の枠組を一步も出ることのない諸々の学芸ジャンルの間に、フィクションという媒介項を設けることで、相互的な浸透ないし融合の道筋を切り開くこと。このモンテスキュー的な思考実験の地平においては、いわゆる思想書の言表内容を整理して事足りるとみなす思想史的なアプローチも、また詩・小説などの意味作用や形式を事細かに分析するだけの文学史的なアプローチも、等しく不毛を約束されている。フィクションを介して思想を表現する『ペルシア人の手紙』独特の射程を理解するためには、これら二つのアプローチをあわせもつ総合的な研究姿勢で作品と対峙するほかないのである。

そこで、いよいよ次節では、こうした研究実践のひとつのケーススタディーとして、『ペルシア人の手紙』の「手紙 67：ユスベクより、ヴェニスのレディへ」を取りあげてみたい。具体的には、このテキストが、既存の思想内容の「剽窃」を出発点としながらも、フィクションの仕掛けを介して、その思想の外見上の文脈を転倒し、組み換え、新たな文脈のなかに再定位するさまを跡づけることになるだろう。あらかじめ結論めいたことを述べるなら、そこでは、一定の思想内容を持つ言説が、ひとつの物語の中に「配置」されることによって、全く新たな意味作用を持ち始めるその瞬間が浮き彫りになるはずだ。

IV. ケーススタディー：「手紙67」における思想

とフィクション

1. 剽窃の寄せ集めとしての「手紙67」

本論文のⅣ節に参考資料として添えられた「手紙 67：ユスベクより、ヴェニスにレディへ」は、一読して明らかなように、非常に回りくどい議論を展開したテキストである²⁷。なるほど、この手紙の主張が次のように要約されるであろうことは、誰にも容易に理解できる。すなわち、「神は、世界のあらゆる出来事を予知できるわけではないが、それでもある問題について知りたいと望めば、そのことに関する完全な認識を得ることができる」とでもいったように。だが、このように論旨を理解してみたところで、このテキストが持つ独特の曖昧さ・とらえがたさの印象が払拭されるわけではない。こうした印象の一端は、このテキストが、厳密な三段論法に基づく推論の部分と、そのような推論の過程から露骨に飛躍する部分とを、交互に配置しながら議論を進めていることに由来している。では、そもそもなぜ、この手紙はこうした飛躍交じりの論調から成り立っているのだろうか？

何よりも見落とすことができないのは、やはり「剽窃」の問題である。事実、ヴォルテール財団全集版における 17 個の精緻な注解が明らかにしてみせたように²⁸、「手紙 67」の議論の大半は、諸々の思想書の「二番煎じ」でしかないのである。以下では、このテキストにおける「剽窃」ないし「模倣」の徹底ぶりを確認するためにも、くだんの注解の内容をかいつまんで紹介しておくことにしよう。

(2) 段落——ここで言及されている神の完全性に関する議論は、デカルトの『方法序説』第四部の内容を念頭に置いたものである²⁹。

(3) 段落——この段落で紹介されているエピソードは、ピエール・ペール『歴史批評辞典』の項目「ゼウクシス」における、ヘレネ女神の肖像を描くために五人の美女の最も美しい部位をつぎはぎして完成させた画家の話をも踏まえたものである。

(4) 段落——この段落が参照しているのは、デカルトの『省察』第四部における「欺くことのできない神」という概念、およびペールの『さまざまな思索の持続』における「神によって創造さ

れた第一原理の不変性」という概念である。

(5) 段落——この段落の議論は、ピエール・ジュリユーの『不純さが見られるソツツィーニ派の教義とその誤謬について』のなかで紹介されているソツツィーニ派の教説——「人間の意志の偶発性」および「諸々の偶発事に関する神の予知の不可能性」——を下敷きにしたものであり、「手紙 67」全体の論旨を方向づける機能を果たしている。なお、ヴォルテール財団全集版の注解では指摘されていないことだが、この段落で実践されている引き写しは、いわゆる孫引きに基づいている点で、二重性を帯びていると言える。

(6) 段落——この段落の主張は、ピエール・ペールが『ある田舎者の質問への応答』第二部 142 章において展開した「神が自由意志の発現を予知できるかいは、人間には知りえない」という主張に対する反論としてとらえることができる。

(7) 段落——前半部分は、デカルトの『省察』第四部における「魂の無関心な状態」に関する議論を、そして後半部分は、ピエール・ジュリユーの『弁神論』365 で紹介されている「神には知ることができない諸々の意志の作用」というソツツィーニ派の思想を、それぞれ借用したものである。

(8) 段落——この段落で提示されている「神の推論」等の着想は、そもそもジュリユーの前掲書『弁神論』364 で紹介されている「未来を予知できない神」という観念に依拠したものと考えられる。

(9) 段落——十八世紀フランス研究の重鎮ポール・ホフマンの推測によれば、この段落の主旨は、ピエール・ボワレの著作『神聖なるエコノミー、あるいは神の御業と思召しの普遍的かつ明証的な体系』において展開されている「神は、望みさえすれば、全てを知ることができる」という見解を踏襲したものとみなすことができる³⁰。

(11) 段落——この段落のモーゼに関する言及は、スピノザの『神学政治論』第二章の聖書分析に依拠したものである。スピノザは其中で、『出エジプト記』四節 8－9 の検証を通して、神がモーゼの未来を予知できなかったという結論を導き出している。

(12) 段落——この段落のアダムに関する言及

は、シャルダンの『ペルシア旅行記』や、バールの『歴史批評辞典』の項目「ヤンセニウス」などで紹介されている聖書批判を念頭に置いたものである。試みにその内容を要約するなら、概ね次のようなものとなるだろう。すなわち、「アダムは、神との約束を裏切り、エデンの園の果実を食べた。ところで、このアダムの行為が、彼自身の自由意志によるものだとすれば、なぜ神はそのことを予知できなかったのか？ また彼の行為が自由意志によるものではないのだとすれば、なぜそのような行為が罪とみなされなければならないのか？」といったように。

これまでのまとめからも明瞭なように、「手紙67」の神学的な考察は、デカルト、バール、ジュリユー、スピノザなど、先行する哲学者たちの思索を巧妙に切り貼りすることで仕立てあげられたものに過ぎない。ところで、念の入ったことに、モンテスキューはここでもその事実をさりげなく種明かししているように思われる。というのも、(3) 段落で引き合いに出されている「画家」——つまり「ギリシアでも最高の美女たち」から「それぞれの最も魅力的な部分を拾いあげる」ことによって「美の女神の肖像」を描こうとした人物——の姿は、かつての大思想家たちの提示した様々な「神」の表象を接ぎ合わせながら、自らの神学理論をこしらえていく手紙の発信者ユスベクの姿を彷彿とさせずにはおかぬものだからである。この一事を取ってみても、『ペルシア人の手紙』が、「剽窃」をひとつの方法として自覚的に選択しているということが読み取れるのである。

2. 作者と作中人物

「手紙67」における議論の飛躍は、前節で指摘したような「剽窃」の問題に由来するものばかりではない。たとえば、(10) 段落の内容に関しては、ヴォルテール財団全集版を含む主だったエディションのいずれにおいても、全く注釈が施されていない——つまり、この段落が参照しているところの原資料が特定されていない——のだが³¹、少なくとも「手紙67」全体の論旨に照らしてみれば、最も甚だしい突出ぶりを示しているのは、まさにこの段落の議論であると言えるだろう。実際、そこでは、それまでの「神の予知」に関する

長々とした考察の後で、突如として「君主」の統治をめぐる個人的な所見が披露されているわけだし、そもそも論者であるユスベク自身が、その突然の論理展開を、「比較を超えた事柄」への半ば強引な類比によるものと打ち明けている始末なのである。しかし、そうなのだとすれば、いったいなぜ、わざわざその種の強引な推論が提示されなければならないのだろうか？

この問題を考えるうえで何よりも重要なのは、「手紙67」の言表内容を、作者モンテスキュー自身の思想としてではなく、あくまでも作中人物ユスベクの見解としてとらえようとする姿勢である。今更のことながら、ここで作者と作中人物の区別などという自明きわまりない論点を強調するのは、ほかでもない。モンテスキュー解釈の歴史においては、この文学研究の必須の作法が、必ずしも十分に尊重されてきたとは言いがたいからである。少なくとも一九六〇～七〇年代までの研究動向を見る限り、『ペルシア人の手紙』で提示されている様々な考察や主題を、執筆当時のモンテスキューの思想と同一視する解釈が大勢を占めてきたことは紛れもない事実であるし、また実を言えば、今日においても、こうした短絡的な解釈の枠組は、根強く延命し続けているように思われる³²。この種の研究手法の背後に透けて見えるのは、「法社会学の先駆的な理論家モンテスキュー」というあの退屈な紋切型の存在であり、より具体的に言えば、フィクション作品としての独自の風格を備えた『ペルシア人の手紙』を、あくまでも『法の精神』という偉大な理論書が誕生するまでの過程で産み落とされた一種の副産物として位置づけようとする、頑なな共通了解の存在である。それゆえにこそ、当の紋切型ないし暗黙の了解に抗い、ひとつの自律的な作品としての『ペルシア人の手紙』の重要性を言挙げするためには、まずはこの作品における「作者」と「作中人物」との間に明確な境界線を引いておく必要があるのである。

さて、本論文ではさしあたり二つの観点から、一作中人物としてのユスベクの主張が、必ずしもモンテスキューの思想と一致するわけではないということを確かめてみることにしよう。

第一に見落とすことができないのは、例の自作解説文「『ペルシア人の手紙』に関するいくつか

の省察」における次の一節である。

本書（＝『ペルシア人の手紙』）であまりに重要な役割を演じなければならなかった例のペルシア人たちは、いきなりヨーロッパに、つまりひとつの別世界に移住してきた者たちである。当然、ある期間は彼らのことを無知と偏見に凝り固まった者として描かざるをえなかった。作者はもっぱら彼らの観念の生成と展開を示すことにのみ留意した。彼らが最初に抱く考えは、奇妙なものとなる必要があった。作者としては、彼らに才気と両立しうることの奇妙さを付与するという以外には方法がないように思われた。つまり、彼らの目には異常に見える事柄が起きるたびに彼らの抱いた感情というものを、描きだしていくしかなかったのだ³³。

一読して明らかなように、ここでは、作品世界の中で時々刻々と考えや感情を変化させる作中人物の次元と、彼らの人物像をそのつど造形し、作品世界の中で配置・構成する作者の次元とが峻別されている³⁴。ほかならぬモンテスキュー自身が、かくも疑問の余地のない仕方で「作者」と「ペルシア人たち」との差異に言及しているという事実は、決して軽んじられてはならないはずだ。とはいえ、文学作品とは、往々にして作者の自意識を裏切るような側面を内包するものであるという原則を考慮に入れるなら、『ペルシア人の手紙』の作品世界が、実際に上のモンテスキューの証言を具体化しているのかという点についても検討しておくに越したことはないだろう。この意味で注目し得る二つ目のテキストは、次に引く「手紙57:リカより、***のユスベクへ」の一節である。

ユスベク、僕は思うのだが、われわれはひそかに自分自身に立ち戻ることによってしか物事を判断しないのではないだろうか。黒人が悪魔の肌をまばゆい白さで、神々の肌を炭のような黒さで描いたとしても僕は驚かないし、いくつかの国の人々のヴィーナスが太腿まで垂れた乳房を持つとしても、それから、あらゆる偶像崇拝者たちが神々のことを、人

間の顔を持つものとして表現し、この神々に自分たちの気質を分け与えたとしても、驚きはしないのだ。三角形が一つの神をつくりあげるのなら、それはその神に三つの辺をも付与することになるだろうとは、実にうまいことを言ったものだ³⁵。

この手紙の発信者リカによれば、人間の表象する「神」は、それがどのようなものであろうと、民族や人種（の価値体系）の差異によって相対化されざるをえないものである³⁶。黒人の神、未開民族の神々、カトリック神学の「父と子と聖霊」という三位一体の神³⁷は、いずれも各文化的体系の枠内において初めて意味を持つことのできる一種の記号に過ぎない。言い換えれば、その記号の意味や価値は、別の体系の中に移し替えられた途端にくつがえる可能性を孕んでいるというわけである。ところで、いわば文化人類学的なこのリカの観点は、くだんの「手紙67」におけるユスベクの主張を根幹から突き崩すものであると言わなければならない。なぜなら、ユスベクによる抽象的な思弁を介した「神」の表象もまた、実際には、彼が拠り所としている思想家たちの属する西洋文化圏のコードの中でしか通用しないものなのだから。このように、『ペルシア人の手紙』においては、作中人物同士の立場の相違を顕在化させることによって、各人物の主義主張の限界を浮き彫りにする手法——本論文では逐一扱わないが、作中の別の箇所ではリカの立場もまた限界を露呈することになる——が随所で駆使されているのだが、このことはまさに作者モンテスキューと「ペルシア人たち」の間のずれを裏づけるものと言えよう。

3. 作品世界のなかのユスベク

前項の分析を踏まえたうえで、改めて問いを立て直してみたい。では一体なぜ、ユスベクは難解な西洋の思想書を読みあさり、抽象的な形而上学の思索に没頭し、そしてその最中にわざわざ「比較を超えた事柄」であるはずの「君主」の話題を引き合いに出したりするのだろうか、と。すでに彼が『ペルシア人の手紙』という作品を構成するひとつの要素にはかならないことを確認してきた以上、ここではさらに一歩進んで、「手紙67」の

執筆者であるこの人物が、作品世界の中で具体的にどのような位置を与えられているのかということを検討してみなければなるまい。実際、その手続きを通して、上の問いに対する答えもおのずと明らかになるはずなのである。

「手紙 67」執筆時のユスベクが置かれている状況を理解する際に重要な論点は次の二つである。第一にこの手紙の宛先と日付、そして第二にユスベクが祖国ペルシアに残してきたハレムの崩壊の物語である。

まず、第一の論点から見てみよう。「手紙 67」は、パリで四年目の亡命生活を送るユスベクが、ヴェニスに遊学中の青年レディに向けて執筆した 1714 年 10 月 31 日付の書簡である。ところで、作品に収められた全 150 通の手紙のうち、ユスベクからレディに宛てたものが 27 通にのぼるのに対して、レディからユスベクに宛てたものは 3 通しかないという一方的な文通の状況からも容易に推察されるように、このレディという青年は、発信者ユスベクにとって、誰よりも彼自身の言葉にじっと耳を傾けてくれる弟分のような存在として意識されている。一方、前節で分析した「手紙 57」の発信者リカは、少なくともユスベクにとっては、決してレディ青年のような良き聴き手ではない。否むしろ、例の「神」の表象をめぐる鋭い考察を読めば明らかなように、ユスベクにとってのリカとは、自らの思索の実効性をくつがえしかねない厄介な親友なのである。実際、「手紙 57」の日付が 1714 年 4 月 14 日であったこと、そしてその受取人がほかならぬユスベク自身であったことなどを思い起こすなら、その半年後に書かれた「手紙 67」におけるユスベクの形而上学の議論は、事実上、あらかじめリカの言説によって無効を宣告されてしまった事後のものでしかないということになる。そして、ユスベクほどの知識人が、このことを理解していないはずはない。要するに、「手紙 67」執筆時のユスベクは、彼自身の主張に賛同する見込みのないリカよりは、おそらく素直に受け止めてくれるにちがいないレディをこそ、その受取人として故意に選択したということなのだ。

以上の分析を念頭に置きつつ、今度は第二の論点に目を向けてみよう。『ペルシア人の手紙』の

中でも最も名高いユスベクのハレムの物語は、概ね次のように要約することができる。

ペルシア宮廷での政争に敗れたユスベクが国外へ亡命したことにより、主人が不在となった彼のハレムでは、残された妻たちの貞節観念が弛緩しはじめる。たとえば、女奴隷ゼリドゥの妖艶な魅力の虜になったゼフィス、ザシ、ゼリスらの三人が、次々に背徳的な同性間の愛欲を享樂するようになる³⁸、ザシにいたっては、禁を破って白人の宦官奴隷を閨房に招じ入れ、ともに時を過ごしさえする³⁹。こうした事態を受け、留守中の家政を取り仕切る黒人宦官奴隷長が、ユスベクに対して「後宮の無秩序化」を報告。この奴隷長の手紙を通じて⁴⁰、妻たちの裏切りについてのみならず、彼女らに買収された奴隷がいる事実を知ったユスベクは、亡命先のパリから妻たちに向けて、これまでの行いを改め、彼自身の代理にほかならない黒人宦官奴隷長の命令に服従するよう厳しく言い渡すことになる（1714 年 10 月 15 日付の「手紙 63」）。だが、その後のハレムで相次いだ出来事を見れば、このユスベクの命令が何の効果も持たなかったことはあまりに明らかだろう⁴¹。実際、妻のひとりゼリスは公衆の面前で恥じらいもなくヴェールを脱ぎ捨て、また、後宮の庭では、夜這いをかけたとおぼしき男の姿が発見されたりもするのだから⁴²。ユスベクが再三に渡って風紀の引き締めを厳命したことは言うまでもないが⁴³、一通の手紙が宛先に届くまでに五ヶ月あまりの時を要するうえに、肝腎の黒人宦官奴隷長が老衰のために死亡するという不運も重なって⁴⁴、彼のハレムではしばらくの間、露骨な権力の真空状態が現出するにいたる。その後、混乱に乗じて主人ユスベクの信頼を勝ち取ったひとりの野心的な宦官奴隷ソリムが、その凄まじい支配欲を満足させるべく、ハレム内の徹底的な粛清を開始するのだが⁴⁵、その過程で、皮肉なことにユスベク最愛の妻であるロクサーヌの不貞が露見してしまう。密会の現場を取り押さえられ、同衾していた愛人をその場で殺されたこと⁴⁶に激怒したロクサーヌは、ソリムをはじめとして愛人の命を奪った者をことごとく毒殺し、自らも毒をあおって自殺を遂げる。この凄惨な殺戮の最中に彼女の記した「手紙 150」（1720 年 5 月 8 日付）には、結婚当初から連綿と

続いてきた夫ユスベクに対する激しい憎悪の感情が吐露されていた。こうして、ユスベクの後宮に二度と修復しようのない崩壊が訪れる。

以上のような物語の文脈の中に置き直してみると、「手紙 67」が、見かけ上の内容とは全く異なる意味を帯びたテキストであるということが分かるはずだ。何しろ発信者のユスベクは、ほんの二週間ほど前に、不貞を働いた妻たちに対して行いを改めるよう厳命したばかりなのである（「手紙 63」）。目下の彼が読書と思索に耽ろうとするのは、実際には自らの直面した酷薄な運命を一時なりとも忘却したいがためなのであり、そして、その思弁的な議論を披露する相手にレディ青年——いちいち反論を呈してくる恐れのない人物——を選んだのは、せめて想像上の問題に関しては自らの立場の安全と正当性を確保しておきたいという、自己防御的な心理に後押しされてのことに過ぎない。すでに当の思索の内容の実効性が、事実上リカの「手紙 57」によってくつがえされていたことを考えあわせると、このユスベクの振る舞いは、なんともナイーヴで惨めなものと言わざるをえない⁴⁷。

一方、亡命知識人としてのユスベクが、ハレムという多妻制共同体の「君主」でもあったことを想起する時、くだんの（10）段落における唐突な君主論の登場にも相応の背景と理由が控えていることが納得されるだろう。精神分析の用語を用いて言えば、この段落の君主論は、まさにユスベク自身の「願望充足」（フロイト）の現われそのものである。つまり、確かに妻たちの逸脱行為を事前に「予知」することはできなかったが、それでも自分の絶対的な権威と意志を示しさえすれば、たとえ遠隔地であっても「大使＝宦官奴隸」を介してただちに思い通りの秩序を創りあげることができるのだ、といったように。このユスベクの淡い期待が、結局、完膚なきまでにたたきのめされるということは、すでに見た通りである。

一共同体の専制君主としての自負と不安。その重苦しい葛藤から逃れるために実践される読書と思索への沈潜。そして、挙句の果てに弱々しくつぶやかれる根拠薄弱な自己正当化のモノローグ。ユスベクの存在につきまとうこの種の滑稽さと悲惨さは、しかし「手紙 67」にのみ見出されるも

のではない。この二重のありようは、その場その時の文脈に依拠して形態を変えつつも、彼のしたためる手紙の随所で、くっきりと立ち現われたり、ほのかに垣間見えたりする。たとえば、名高いトログロディット人の物語をはじめ、君主政や王殺しに関する理論的・寓意的な考察の数々（手紙 11～14、99、100）は、ハレムの妻たちによるユスベクへの抵抗と反乱のプロセスを念頭に置くなれば、彼自身の意図いかに関わらず、実にアイロニカルな意味を帯びざるをえないし、また、例の自殺を積極的に擁護する「手紙 74」にいたっては、最愛の妻ロクサーヌの自死という物語の大団円に照らし合わせてみれば、この主人公の実存を深々と絡め取る悲喜劇の強度を浮き彫りにせずにはおかないものだろう。ユスベクという人物においては、発話内容と発話主体との間に常にすでに参照関係が生じてしまう。そこにあるのは、現実を超越的な高みに立って俯瞰しているはずの分析者が、いつしか分析対象の側に置かれるという痛烈な皮肉であり、思想を語る主体が、自覚の有無に関わらず、身をもってその思想内容を検証するための素材と化していくというあまりに残酷な巡り合わせである。この作中人物は、現実に関する洞察を深めれば深めるほど、その分だけ自己自身の存在に対する盲目と無能を露呈することになるのである。

4. 専制の縮図としてのハレム

剽窃につぐ剽窃。模倣につぐ模倣。この種の方法に関する周到きわまりない自己言及の数々。そして何より、様々な借り物の主題や思想を、全く異なる意味作用の磁場へと送りだす複雑なフィクションの仕掛け——これまで論じてきた事柄をもとに、モンテスキューの『ペルシア人の手紙』の特徴を一言で述べるとすれば、以上のようなことになるだろう。

だが、実のところ、この作品の真骨頂はむしろその先にある。たとえば、「手紙 67」だけを取ってみても、そこには単なるひとりの男の滑稽で悲惨な境遇というにはとどまらない問題が背後に控えているからだ。ここで言うその問題とは、モンテスキューの政治思想において最も重要なテーマのひとつ、すなわち「専制の批判」である。

ここで改めて確認すれば、『ペルシア人の手紙』のうちに一貫して流れているのは、専制政体の成り立ちと成り行きに関する批判的・分析的な姿勢にほかならない。カリスマ的な君主、ルイ十四世の下でのフランス社会の爛熟に関する克明な描写、摂政期の経済政策——「ローのシステム」——がもたらした投機ブームとその破綻に由来する金融恐慌についての辛辣な諷刺、絶対権力の象徴的原型としての「東洋的専制」——清、ムガル帝国、ペルシア帝国、オスマン・トルコ帝国などの政体——に対する冷徹な眼差し、後の大著『ローマ人盛衰原因論』にも通じるような、共和政から帝政へと堕落するローマの変遷の過程を描いた歴史叙述、そして例のハレム崩壊譚やトログロディットの寓話をはじめとする虚構の共同体とその腐敗の物語等々… こうした虚実ない交ぜの多視点的な思考を通して、この作品は、あらゆる共同体に内在する専制への堕落の危険性を示唆しつつづける。したがって、ユスベクのハレムの崩壊譚は、単に作品の周縁部を飾るための方便として挿入されたものではない。否むしろ、この物語は、専制政体のなれの果てがいかなるものなのかをわれわれに告げ知らせ、警鐘を鳴らす、ひとつの極限的な象徴表現とさえ言えるだろう。事実、後にモンテスキューは『法の精神』の第5編14章の中で、専制政体の特徴を評して次のように断言することになるのだから。

（専制政体においては）すべては、国家および市民の統治を家政に一致させること、つまり国家の役人を後宮の役人に一致させることに帰着する⁴⁸。

モンテスキューによれば、堕落と腐敗の産物としての専制政体は、おのずとハレムの家政の次元にまで矮小化せずにはおかない。ユスベクの後宮で繰り広げられる妻たち・宦官奴隷たちの猥雑で欺瞞に満ちた振る舞いは、専制政治の下で生きる人間存在の縮図そのものである。

かくして『ペルシア人の手紙』は、ただ単に借り物の思索に耽る一作中人物の姿を文学的に描写する——それだけでも見事な力技なのだが——という次元に飽き足らず、そこからさらに一步を踏

み出して、この人物を取り巻く社会的諸関係の総体を、ひとつの政治学的な寓意としてとらえなおす理論的地平を獲得することになる。しかしながら、この作品がかくも明確なひとつの像を結ぶためには、これまでに重ねてきた迂遠な考察の手続きが必要不可欠であった。ほとんど老獪の極致と言わなければならない本作の重層的な言説戦略が、われわれ読者に対して、必然的にこの種の忍耐強い解釈の持続と蓄積を要求するのであって、逆に言えば、こうした労を厭うことで成立する作品解釈は、それがどのような種類のものであろうと、あらかじめ不毛を約束されていると言わざるをえない。ひとつの迷宮にも似た『ペルシア人の手紙』の作品世界の錯綜ぶりを理解することなくして、その真価を判断したり論じたりすることなど到底不可能なのである。

実に長きにわたって、モンテスキューの若書きの艶笑譚としておとしめられつづけてきた『ペルシア人の手紙』。この作品は、しかし『ローマ人盛衰原因論』や『法の精神』といった大著に勝るとも劣らない傑作である。作品の細部を裏打ちするその驚異的な博識。巨大な教養の広がりによりひとつの外形を与えるその文学的力量の見事さ。そして複雑なフィクションの仕掛けを介する形で、同時代の具体的な現実を横目ににらみながら提示されるその思想的射程の雄大さ。いずれの点を取ってみても、この作品は、いまだかつて存在したこともないような、ひとつの傑出した思考実験であった。そこで語られる個々の思想や主題の表面的な内容に目を奪われている論者には、本作の真の射程は一向にその姿を現わすことがない。そして、いくつかの優れた例外はあったものの、総じてこれまでの思想史研究・文学史研究の動向は、『ペルシア人の手紙』の孕む問題提起性に鈍感かつ無関心でありつづけてきたと言ってよい。このような片手落ちの傾向は、根本的に改められなければならない。

V.『ペルシア人の手紙』の射程、および、剽窃排除の道德観の歴史的制約について

本論文は、モンテスキュー初期の著作『ペルシア人の手紙』における「剽窃」の問題に注目し、この作品の随所に見られる剽窃や模倣の実践が、

高度の方法論的な自覚に支えられたものであることを明らかにした。とりわけ「手紙 67」に関する分析を通して、そこで展開されている形而上学的な思索が、実のところ先行の思想書の「剽窃」の寄せ集めで成立していることを確認するとともに、その思索の内容が、作品全体に流れる物語の文脈を介して、全く新たな意味作用を帯びたものとなるプロセスを跡づけた。そしてその上で、この作品が、単に一作中人物の人格造形や心理描写にはとどまらない、より具体的な政治思想上の射程を持つものであるということを、作中で一貫して立ち現れる専制批判の主題に焦点を当てることによって浮き彫りにした。このように、重層的なフィクションの構造を介して、複雑な言表の作用や効果の領域そのものを思想的かつ文学的に表現しようとする『ペルシア人の手紙』独自の方法は、ルソーの書簡体小説『新エロイズ』、ヴォルテールの哲学的コントや悲劇作品、ディドロの『運命論者ジャックとその主人』を初めとするフィクション作品群などに見られるような、十八世紀フランスの思想家たちならではの思想的境位を先取りする画期的な試みであったと言える。

ところで、前段落で述べたような事柄を出発点にする時、この論文の冒頭で提起した問いに対する一定の答えを導きだすことができるだろう⁴⁹。すでに明らかなように、きわめて自覚的に「剽窃」を組織・展開する『ペルシア人の手紙』のような作品が相応の地位を獲得することができたのは、そもそも十八世紀フランスの知の文法が、今日の学問環境に見られるような剽窃アレルギーや、それとコインの裏表の関係にあるナイーブな独創性信仰とは無縁のものだったからにはほかならない。なるほど、第Ⅰ節で扱った「手紙 64」のようなテキストにおいて、「原著」の独創的な知の神聖さと「二番煎じ」の知識の不毛さとを対立的にとらえる見解が提示されていたことは事実である。しかしながら、そもそもこの見解そのものの凡庸さを露呈させることが、作品としての『ペルシア人の手紙』の射程であったことはすでに検討したとおりであるし、さらに付言するならば、たとえ「剽窃」を厳しく非難する「手紙 64」の見解が、一定の道義的な共通理解に基づくものではあったとしても、少なくとも、それを実践した者に対する

る罰則の規定などといった法規的なレベルでの対策が深刻に取り沙汰されるような事態は、当時の知の文法の枠内ではありえないことだった。十八世紀の知においては、複雑な知的操作を伴った形で実践される剽窃行為というものは、その実践者の知性と教養の高さを判定するための試金石となることはあっても、当の実践者が、諸々の知的・文化的な領域の中で「独創性」の欠落の名のもとに選別され排除されるということには直結しなかったのである。

このように推論を推し進めてみると、今日の諸々の学問分野をはじめ、ありとあらゆる文化的領域を覆い尽くしつつある剽窃排除の道德観が、それ自体としては何ら自明なものではなく、いくつかの歴史的な諸条件のもとで初めて成立しえたのではないかと、という疑念が浮かんでくる。より具体的な言葉で言い換えるなら、「剽窃は悪である」という短絡的な思考回路は、十九世紀以降の大学の編成・整序を通して現出した、諸々の知的領域の専門化・細分化という近代史的過程の産物に過ぎないのではないかと——こういった疑念が、拭いがたい強度をもって生じざるをえないのである。今日の諸学問は、かつての知識人の誰もが共有していたはずの「教養」から自己疎外することと引き換えに、「専門性」という名のもっともらしい外見を獲得したのであって、ゆえに個々の学問領域における諸々の発見がどれほど「独創的」で「専門性」の高いものに見えるとしても、それは、実際には、その領域の内部でのみ意味や価値を持ちうる貧相な内実しか持ち合わせていないように思えてくる。剽窃排除の道德観をもたらしした歴史的諸条件に鈍感な者にとって、既存の学問領域の中で自らの研究成果の意義を認定されることは端的に肯定的な事柄と映るのだろうが、上述の歴史的諸条件の問題にこそ注意を払おうとする思想史・文学史の研究者の目には、そのような認定の基準そのものが疑わしいものに見えてしまう。モンテスキューをはじめ、十八世紀フランスの思想家たちが自在に駆使する「剽窃」の技法を前にすると、この種の圧倒的な博識が失われた後の時代を生きるわれわれの知の限界を痛感させられるのであり、さらに言えば、現実には「二番煎じ」の精神しか持ち合わせていないにも関わらず、自

覺的にであれ無自覺にであれ、その現実を忘却したり無視したりするわれわれの傲慢さと滑稽さを思い知らされる次第なのである。

以上の考察は、思想の獨創性ということの問題にする局面において、とりわけ重要な意味を帯びてくる。すでに「序」でも言及したように、発見、着想、観念、省察などの諸々の知的営為の獨創性を重んじる思考様式においては、剽窃を非難する道德観は、あくまでも自明の前提として了解されている。つまり、「ひとつの主張を自分の名において言明するからには、それは他人からの借り物ではなく、自分独自のものであるべきだ」というわけである。このような道德観の持ち主に対して、筆者としては次のように問うてみたいのだ——そもそも知とは一体誰のものなのか、と。いま仮に、ある知識に関して、その最初の発見者や考案者が特定されているとしよう（そのようなケースは、無数に挙げることができるだろう）。ところで、ここで何よりも問題なのは、その最初の発見者・考案者をひとりの人物に特定することに誰もが同意したとしても、その人物に「当該知識は自分のものである」と主張する資格が果たしてあるのか、という点なのである。事実、この問いを突き詰めていくとき、ひとは、知の所有権という観念が、「それは私が最初に発見したのだから私のものだ」といったような、ごく初歩的な誤謬推理に基づくものでしかないということを、認めざるをえなくなるはずなのだ。

これは議論のための議論ではない。十八世紀研究者なら誰もが知っているように、ルソーが『人間不平等起源論』の中で、またディドロが『ブーガンヴィル航海記補遺』の中で注目したのは、ほかならぬ「所有権」という観念の原理的な無根拠さであった。付け加えて言えば、こうした十八世紀的な問題意識は、二十世紀末以降のインターネットの登場と展開を通して、現代を生きるわれわれには抜き差しならぬリアリティーを持ち始めているようにも思われる。なるほど、コピー・ペーストに依存した知識の溢れ返る殺伐としたインターネット空間は、まちがっても多産で豊饒な十八世紀的教養の空間と同列に置かれうるような代物ではない。しかし、だからと言って、ウィキペディアをはじめとするある種のウェブページが

われわれに突きつけてくるあの原理的な問い——「知は誰のものなのか？」という問い——から⁵⁰、目をそむけてよいということにはならないはずなのである。おそらく、知の所有権に関するこの問いを封印することによって成り立つ学問は、それがいかなる領域のものであろうと、いずれその意義や価値に決定的な疑問符のつく日が訪れることになるだろう⁵¹。その日の到来は、ひとが想像するほど遠い将来のことではないかもしれない。

Ⅵ. 参考資料「手紙67：ユスベクより、ヴェニス のレディへ」

(1) 私がかつて以上に形而上学者になったと言っても、君には思いも及ばないことだろう。しかし、事実そうなのだ。私のあふれんばかりの哲学談義を目の当たりにすれば、君もそのことを認めるのではないかと思う。

(2) 神の本性について考えた最も良識ある哲学者たちは、神とはこの上なく完全な存在のことであると述べてきた。しかし、彼らはあまりにこの考えを乱用しすぎた。彼らは、人間が所有し想像することのできるあらゆる種類の完全性を枚挙したうえに、それらすべてを神性の観念のなかに詰めこんでしまった。しばしばそれらの属性の間に矛盾が生じるということ、そしてそれらが同じひとつの問題のなかにとどまることによって、互いに互いをぶち壊しにせざるをえなくなるということに思い至らなかったのだ。

(3) 西洋の詩人たちが言うには、美の女神の肖像を描きたいと考えたある画家が、ギリシアでも最高の美女たちを呼び集め、それぞれの女からそれぞれの最も魅力的な部分を拾いあげること、彼の考えではあらゆる女神のなかでも最も美しい女神に似た全身像を完成させたそうだと。その女神の髪が金色にして褐色であるとか、彼女の目が黒にして青であるなどと結論づけるひとがいたとしたら、そのひとはおかしい奴と思われることだろう。

(4) しばしば神には、たいへんな不完全性を自らにもたらしかねないような完全性が欠けている。ただし、神は彼自身によってしか限定されないし、神自身が自らの必然性である。したがって、神が全能であるとしても、約束を破ったり、人間

を欺いたりすることはできない。また、しばしば、無力さは神のなかにではなく、相対的な物事のなかに宿っているということさえある。そして、それこそが、神には物事の本質を変えることができない所以なのだ。

(5) したがって、われらが神学博士の幾人かが、物事の根拠に関する神の無限の予知を否定したからといって、そしてその予知が神の正義とは両立しないものだからといって、少しも驚く必要はないのだ。

(6) 以上の考えがどれほど斬新なものであろうと、形而上学は不思議なほどこういう考えになじむものだ。神の諸原理によれば、自由な諸原因による決定に依存する物事を、神が予見するのは不可能である。一度も起きたことのないものとは、どこにも無いもののことであり、したがって認識されえないもののことだからだ。なぜなら、無は、いかなる特性も持たず、知覚されえないものなのだから。神には、どこにも無い意志のなかに何かを読みとったり、また魂のなかに、そこに存在しない物事を見出したりすることは決してできない。なぜなら、その物事が決定されるまで、その物事を決定しているところの行為は、その魂のなかに無いのだから。

(7) 魂は自らを決定する工匠である。ただし、魂があまりに不確定なままであるために、魂自身にもどちらの方へ自らを決定しているのかが分からない、といったような場合がある。また、しばしば、魂が自らを決定するのは、ただ自らの自由を行使するためでしかない、ということさえある。その結果、神は、魂自身の行為のうちにも、諸対象が魂にもたらす作用のうちにも、あらかじめその定めを見出すことができないのだ。

(8) どうすれば、神は、自由な諸原因による決定に依存する諸々の物事を、予見することができるのだろうか？ 神は、それらの物事を二つのやり方によってしか予見できないだろう。ひとつは、推測というやり方だ。これは無限な予知とは矛盾するものである。あるいはまた、神はそれらの物事を、それらを同様に引き起こす一つの原因から不可謬な仕方ですら生じた必然的な結果とみなすことだろう。このことも、無限な予知とはよりいっそう矛盾するものである。なぜなら、魂は仮定に

よって自由なものとなりうるのだから。そして実際、魂が自由でないということは、玉突き用の球が、別の球にぶつかられたときに、自ら自由に動くわけではないということと同様なのだから。

(9) とはいえ、私が神の知を限定したがっているなどと考えないでほしい。神には、被造物たちの行動を思いのままにすることができる以上、自らが知りたいと望むあらゆることを知ることができる。ただし、神は全てを見通すことができるとしても、いつでもその権限を用いるわけではない。神は通常、被造物自身に、行動したり行動しなかったりする権限を委ねることによって、恩寵に値したり値しなかったりする権限をも委ねる。その間、神は被造物に働きかけたり、その行為を決定したりする権利を放棄するのだ。しかし、ある物事について知りたいと望めば、神はいつでもそれを知ることができる。というのも、神は、その物事が自らの見ている通りの仕方で行くように望み、そして被造物たちが自らの意志に従うように決定しさえすればよいのだから。こうして、神は、数多くの単に可能な物事のなかから、現に起こらなければならないものを引き出してくるのだ。諸々の精神の未来を神意によって決定づけ、そしてそれらの精神に神自らが一度は与えたところの、行動したり行動しなかったりする能力を、当の精神から取りあげることによって。

(10) 比較を超えた事柄との比較が可能だとするなら、次のようになる。君主は、自分の大使がある重要な仕事において何をするのかということを知りえないが、もし彼がそれを知りたいと望むなら、その大使に対して、しかるべきやり方で振舞うように命じさえすればよい。そうすれば、その君主は、物事が自らの計画した通りの仕方で行くと断言できるだろう。

(11) コーランとユダヤ人の聖書は、絶えず絶対的な予知の教説に対して立ちはだかる。これらの書物の至るところで、神は、諸々の精神の未来の定めについて知らないように見える。そして、それこそが、モーゼが人々に教えた最初の真理であるように思われるのだ。

(12) 神が地上の楽園にアダムを置いたのは、ある果物を食べないという条件のもとでのことだ、などといった教えは、諸々の魂の未来の定め

を知っているはずの存在においては背理でしかない。なぜなら、結局のところ、そのような存在が、いくつかの条件に関しては自らの恩寵に任せるなどということがありえるだろうか？ そんなことをしては、それらの条件は滑稽なものとなってしまうのではないか。こんな調子では、まるでバグダットの占領を知った男が、別の男に向かってこう述べたのと同じことになってしまう。「もしバグダットが占領されていなければ、私はあなたに一〇〇〇エキュ進呈しよう。」これはまったく悪い冗談じゃないだろうか？

1714年シャッパーンの月末日、パリにて

¹ この論文は、平成21～4年度科研費若手研究（B）（研究課題名「十八世紀フランスの思想と文学の相関関係」）の成果に基づくものである。

² La Bruyère (1990), « Des ouvrages de l'esprit », 1, p. 67. モンテスキューの愛読書のひとつとして知られるこのラ・ブリュイエールの著作に関しては、後で改めて言及することになるだろう。

³ この四人の思想家たちに関する文献学的成果として、何よりも膨大な注解を駆使した全集の刊行を指摘しておかなければならない。モンテスキューの全集としては *Œuvres complètes de Montesquieu*, éd. Jean Ehrard, Catherine Volpilhac-Augier et al., Oxford, Voltaire Foundation, 1998-、ヴォルテールの全集としては *The complete works of Voltaire*, éd. Theodore Besterman, W. H. Barber, Ulla Kölling et al., Genève, Institut et Musée Voltaire, 1968-、ルソーの全集としては *Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau*, éd. Bernard Gagnebin, Marcel Raymond et al., Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1951-95、ディドロの全集としては *Œuvres complètes de Diderot*, éd. Herbert Dieckmann, Jacques Proust, Jean Varloot et al., Paris, Hermann, 1975- が典型的である。これらの版に共通しているのは、二世紀以上におよぶ十八世紀研究の蓄積を踏まえたうえで、それぞれの思想家のテキストの原典・手稿を検証し、それらのテキストが参照する諸文脈を資料批判の観点から解明するとともに、それらが作品として生成する過程をも克明に跡づけようとする、きわめて緻密な実証主義の姿勢にある。

⁴ この着想の一部は、辻部大介（1995）に負っている。ただし、辻部論文がもっぱら『わがパンセ』を取りあげ、「剽窃」の問題に関するモンテスキュー自身のメタ言及的な考察に焦点を当てているのに対して、本論文が目指しているのは、『ペルシア人の手紙』というフィクション作品の内在的な理解を通して、モンテスキューが実践する具体的な方法としての「剽窃」の問題の重要性を明らかにすることである。

⁵ 手紙の番号は、Montesquieu (2004) に基づく。

⁶ Montesquieu (2004), pp.304-5.

⁷ Montesquieu (2004), p.304, n.3.

⁸ La Bruyère (1990), « Des ouvrages de l'esprit », 62, p.93.

⁹ たとえばポール・ヴェルニエールも自らのエディションの序文において、『ペルシア人の手紙』が描き

だす「人物像 portrait」が、ラ・ブリュイエールの『人さまざま』を念頭に置いていることを指摘している。Voir Vernière, Paul (1950), p. XVIII.

¹⁰ 「彼らは自分たちの書いた手紙の大半を私に見せてくれた。私はそれらを書き写した。」／「私は翻訳者の務めを果たしているに過ぎない。」／「私は、東洋人たちがわれわれに劣らずむやみに並べてみせる長々とした挨拶の言葉を削除したり、白日のもとにさらけだしておくにはあまりにお粗末な、そしてそもそも二人の友の間では常にかき消えてしまうにちがいない無数の些細な事柄を省略したりした。」(Montesquieu (2004), pp. 137-9; 田口卓臣 (2009))。

¹¹ 十八世紀のフィクション作品における「翻訳」と「編纂」の設定の重要性については、すでにこの種の仕掛けを駆使したディドロの小説に注目する形で詳細に分析したことがある（田口卓臣 (2007)、第一部Ⅱ章・Ⅲ章を参照）。この学位論文は、加筆修正を施したうえで、今年度中に『ディドロ 限界の思考』と題して風間書房から公刊する予定である。

¹² Montesquieu (2004), pp. 336-9.

¹³ 自殺擁護論を核とする『ペルシア人の手紙』の「手紙74」の議論は、プラトン、アリストテレス、セネカ、トマス・アクイナス、モンテーニュ、スピノザ、ヒュームといった思想家たちの自殺観や道徳観を参照することによって成立している。この点に関しては、Montesquieu (2004), pp. 336-9, n. 1-16を参照。なお、自殺をめぐる西欧の思想家たちの思索の歴史について検討した研究書としては、Favre, Robert (1978) および Minois, Georges (1995) がある。

¹⁴ 『ペルシア人の手紙』の比較文明論的な立場に関して言及した研究は、枚挙に暇がないのだが、そのなかでも最もまとまった成果となりえているのは、西嶋幸右 (1996) であろう。ただし、『ペルシア人の手紙』がわざわざ「書き写し」「翻訳」「編纂」の書物として設定されていることから察せられるように、モンテスキューには、西洋文化圏に所属する自己自身が異邦人の視点に立つということの＜条件＝限界＞を、文学的な方法を介して指し示そうとする態度が如実に見られる。こうした文学的方法の問題に関する検証を抜きにして、いわゆる外見上の比較文明論の次元にのみ焦点を当てようとする上の研究の立場は、きわめてニュアンスに富んだモンテスキューの立ち位置を見失わせる危険性を持っている。

¹⁵ 日本におけるシャルダン研究としては、羽田正 (1996)、羽田正 (1999) を参照。また、ベルニエ研究としては、ベルニエ（関美奈子訳）(2001) およびその解説が重要である。

¹⁶ 世界史上初の空前の株式ブームと投機熱を引き起こすことになったいわゆる「ローのシステム」とその破綻に関する研究としては、吉田啓一 (1968)、Faure, Edgar (1977)、赤羽裕 (1978)、浅田彰 (1984) などが基本文献である。

¹⁷ この段落で指摘したような、『ペルシア人の手紙』の原資料の特定という課題に取り組んだ先駆的研究としては、Vernière, Paul (1950), pp. I-LIV がある。また、モンテスキューの著作群における原資料の実証研究をおさめた研究としては、Shackleton, Robert (1988) が重要であろうし、彼の蔵書リストを一冊の目録にまとめた Desgraves, Louis (1999) も必携の先行研究と言えよう。なお、例のヴォルテール財団全集版 Montesquieu (2004) は、これらの文献学的蓄積の再検証を経て編まれたエディションである。

¹⁸ Montesquieu (2004), p. 328.

¹⁹ 「アリアスは何もかも読んで、何もかも見て知っている、そうひに思いこませたがっている」という一文で始まるその短い断章は、『人さまざま』の「社交界と会話について」のなかに収められている。そこでは、知らないものはないとうそぶいた末にいつしか墓穴を掘ってしまうこの人物の愚かしさが、喜劇的に描かれている。Voir La Bruyère (1990), « De la société et de la communication », 9, p. 155.

²⁰ Montesquieu (2004), p. 305.

²¹ Montesquieu (2004), p. 305, n. 5.

²² Pascal, Blaise (1991), no. 575.

²³ ヴォルテールの『哲学書簡』の第二十五信は、「パスカル氏の『パンセ』について」と題されている。また、ディドロの『哲学断想』の断章 20 においては、二つの無限をめぐるパスカルの考察を踏まえた議論が展開されている。

²⁴ Montesquieu (1991), p. 513.

²⁵ Testud, P. (1966).

²⁶ Montesquieu (2004), pp. 567-8. この引用の後には、モンテスキュー研究者にとってはなじみ深い「秘密の、いわば誰にも知られていない一本の鎖」という表現が登場する。『ペルシア人の手紙』におけるこの「鎖」の問題に関する研究は、枚挙に暇がない。ここでは代表的な論文を掲げておく。Laufer, Roger (1961) ; Mercier, Roger (1962) ; Kra, Pauline (1963) ; 小西嘉幸 (1984)。とりわけ小西嘉幸論文は、『ペルシア人の手紙』における思想と文学の関係の問題について精密な読解を施したものであり、「十八世紀フランスの思想と文学の相関関係」に関心を寄せる筆者にとっては、常に立ち戻るべき最重要の先行研究のひとつと言える。本論文の第 IV 節の分析も、この小西論文から数多くのヒントを得ていることを付記しておく。

²⁷ 第 VI 節の拙訳には、段落ごとに通し番号がふられている。言うまでもなく、これらの番号は、ここでの議論の便宜のために添えられたものであって、原文には存在しないものである。

²⁸ Montesquieu (2004), pp. 318-323, n. 1-17.

²⁹ このヴォルテール財団全集版の注解に付け加えて言えば、神の完全性をめぐるデカルトの議論それ自体も、スコラ哲学の文脈を批判的に踏まえたものであるという事実を忘れてはならないだろう。

³⁰ Hoffman, Paul (1992).

³¹ 本論文が参照しているエディションとしては、ヴォルテール財団全集版のほかに、Montesquieu (1949) や Montesquieu (1960) などがある。

³² たとえば、モンテスキュー (1972) は、それまでの読みにくいモンテスキューの著作の翻訳を一新するとともに、要点を明快に整理した評伝「モンテスキューの思想的生涯」を添えることで、本邦におけるモンテスキュー研究の展開を促進する画期的なものであったが、やはりこの訳書においても、前掲の評伝や注解の所々で、フィクション作品としての『ペルシア人の手紙』の特質を忘却した記述が姿を現わしている。こうした解釈手法に楔を入れたのは、前掲の小西嘉幸 (1984) であったと言える。

³³ Montesquieu (2004), p. 569.

³⁴ 『ペルシア人の手紙』における作中人物の思想的発展の問題については、Keener, F. M. (1983) を参照。

³⁵ Montesquieu (2004), pp. 287-8.

³⁶ このリカの手紙に関する分析は、小西嘉幸 (1984) を参照している。

³⁷ この三位一体の神に関する言及は、スピノザの『神学政治論』に依拠したものと思われる。

³⁸ 「手紙 4」(1711 年 3 月 29 日付)、「手紙 19」(1712 年 1 月 12 日付)、「手紙 60」(1714 年 5 月 2 日付) を参照。

³⁹ 「手紙 20」(1712 年 1 月 12 日付) を参照。

⁴⁰ 「手紙 62」(1714 年 5 月 9 日付) を参照。

⁴¹ さらに「手紙 77」(1715 年 5 月 1 日付)、「手紙 93」(1716 年 2 月 8 日付)においても、この事実がほのめかされている。

⁴² 「手紙 139」(1717 年 9 月 1 日付) を参照。

⁴³ 「手紙 140」(1718 年 2 月 11 日付) を参照。

⁴⁴ 「手紙 141」(1718 年 7 月 5 日付) を参照。

⁴⁵ 「手紙 145・146」(いずれも 1719 年 10 月 4 日付) を参照。

⁴⁶ 「手紙 149」(1720 年 5 月 8 日付) を参照。

⁴⁷ このユスベクのナイーヴさは、たとえば妻たちや宦官奴隷たちに対する漠とした疑念について記した「手紙 6」にもよく表れている。

⁴⁸ Montesquieu (1995), p. 176.

⁴⁹ 以下の考察は、第 1 回「学問の倫理と方法」研究会 (2009 年 5 月 18 日、筆者発表) において行われた討議から多くのヒントを得ている。研究会に参加された先生方——特に本節の考察の直接的なきっかけを下さった中村真教授・柄木田康之教授のお二人——にあつく御礼申し上げます。

⁵⁰ ウィキペディアの歴史関連の項目が、世界のどこの国にも通用しえない、滑稽で自閉症的な歴史観に基づく記述に占領されているという事実は、ここではとりあえず置いておく。それは、あくまでもウィキペディアの現状の次元の問題であって、ウィキペディアというメディアそのものの問題提起性の次元とは峻別されなければならないことだからだ。ウィキペディアにアレルギー反応を示す知識人や学者に欠けているのは、このメディア固有の問題提起性が、いかなる形で上述のような偏向した歴史観の台頭と同期しえたのか、という問いである。この問いに答えようとしないうちに、どれだけ反動的にネットへの侮蔑を表明してみせたところで、それは知的な闘争に敗北した者の、単なる負け惜しみにしかならない。

⁵¹ 知の所有権の問題については、いずれ正面から考察する予定である。その際、啓蒙思想の最先端に位置するディドロの、世界初の著作権論『出版業に関する書簡』に注目することになるだろう。

参考文献

赤羽裕 (1978) 『アンシャン・レジーム論序説——18 世紀フランスの経済と社会』みすず書房。

浅田彰 (1984) 「ローとモンテスキュー」樋口謹一編『モンテスキュー研究』白水社、151-185 頁。

小西嘉幸 (1984) 「崩壊譚——『ペルシア人の手紙』の面白さ」樋口謹一編『モンテスキュー研究』白水社、363-398 頁。

田口卓臣 (2007) 『ディドロ 人間学とその方法——小説作品に関する研究』東京大学人文社

- 会系研究科博士学位論文。
- 田口卓臣 (2009) 「翻訳・モンテスキュー『ペルシア人の手紙』その¹⁾」『外国文学』58号、宇都宮大学外国文学研究会発行、115-9頁。
- 辻部大介 (1995) 「『パンセ』における「私」の刻印——モンテスキューの方法についての覚え書」、『仏語仏文学研究』13号、東京大学仏語仏文学研究会発行、33-45頁。
- 西嶋幸右 (1996) 『文明批評家モンテスキュー——『ペルシア人の手紙』を読む』九州大学出版会。
- 羽田正 (1996) 『シャルダン「イスファハーン誌」研究——17世紀イスラム圏都市の肖像』東京大学出版会。
- 羽田正 (1999) 『勲爵子シャルダンの生涯——十七世紀のヨーロッパとイスラーム世界』中央公論新社。
- ベルニエ (関美奈子訳) (2001) 『ムガル帝国誌』岩波文庫、全2巻。
- モンテスキュー (1972) 『中公 世界の名著 28 モンテスキュー』中央公論社。
- 吉田啓一 (1968) 『ジョン・ローの研究』泉文堂。
- Desgraves, Louis (1999), *Catalogue de la Bibliothèque de Montesquieu à la Brède*, Voltaire Foundation.
- Faure, Edgar (1977), *La Banqueroute de Law : 17 juillet 1720*, Gallimard.
- Favre, Robert (1978), *La Mort au siècle des Lumières*, PUF.
- Hoffman, Paul (1992), “Usbek metaphysician”, *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, 92, pp.779-800.
- Keener, F. M. (1983), *The Chain of Becoming*, Columbia University Press.
- Kra, Pauline (1963), “The Invisible Chain of the Lettres persanes”, *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 23, pp.7-60.
- La Bruyère (1990), *Les Caractères*, éd. R. Garapon, Classiques Garnier.
- Laufer, Roger (1961), “La réussite romanesque et la signification des *Lettres persanes*”, *Revue d'Hisroire Littéraire de la France*, LXI, pp.188-203
- Mercier, Roger (1962), “Le roman dans les *Lettres persanes* : structure et signification”, *Revue des sciences humaines*, 107, pp.345-356.
- Minois, Georges (1995), *Histoire du suicide*, Fayard.
- Montesquieu (1949), *Lettres persanes*, Œuvres complètes, t. I, éd. Roger Caillois, « Bibliothèque de la Pléiade », Gallimard.
- Montesquieu (1960), *Lettres persanes*, éd. Paul Vernière, Classiques Garnier.
- Montesquieu (1991), *Mes Pensées*, éd. Laurent Versini, Robert Laffaont.
- Montesquieu (1995), *De L'Esprit des lois*, éd. Laurent Versini, « folio », Gallimard.
- Montesquieu (2004), *Lettres persanes*, Œuvres complètes, tome I, éd. Jean Ehrard, Catherine Volpillac-Augier et al., Voltaire Foundation.
- Pascal, Blaise (1991), *Pensées*, éd. Philippe Sellier, Bordas.
- Shackleton, Robert (1988), *Essays on Montesquieu and on the Enlightenment*, Voltaire Foundation.
- Testud, P. (1966), “Les *Lettres persanes*, roman épistolaire”, *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, LXVI, pp.642-656.
- Vernière, Paul (1950), *Introduction à son édition des Lettres persanes*, Classiques Garnier.

La compilation et l'originalité dans les *Lettres persanes* de Montesquieu

TAGUCHI Takumi

Résumé

Cette étude est une réflexion sur le rapport entre le fond et la forme dans les *Lettres persanes* de Montesquieu. Au cours de notre lecture, nous essayons de montrer non seulement que cette œuvre est un assemblage des « lambeaux des ouvrages des autres » (Lettre LXIV) mais aussi qu'elle donne à ces lambeaux « un nouvel ordre », à savoir, le cadre du roman épistolaire. Autrement dit, l'originalité de cette œuvre ne tient pas à ses matériaux en tant que tels, mais plutôt à leur « disposition ». C'est par cette disposition que « l'auteur s'est donné l'avantage de pouvoir joindre de la philosophie, de la politique et de la morale, à un roman » (*Quelques réflexions sur les Lettres persanes*).

Pour illustrer cette problématique, nous explorons la Lettre LXVII. Usbek, l'expéditeur, y développe des spéculations abstraites au sujet de « la prescience » de Dieu, dont la plupart ne sont que les « doubles emplois » des ouvrages de philosophes comme Descartes, Bayle et Spinoza. L'épistolier y insère cependant une argumentation sur le monarque et son autorité suprême : cela pose deux questions. Pourquoi, premièrement, ce Persan est-il devenu si « métaphysicien » ? Ensuite, pourquoi se sert-il « d'une comparaison dans une chose qui est au-dessus des comparaisons », tout en s'en rendant compte ? Nous pouvons trouver une réponse à ces questions, en suivant le récit de l'effondrement du sérail que ce dernier a laissé en Perse. Despotisme de son sérail, Usbek s'efforce par tous les moyens d'oublier sa crainte que ses femmes et ses eunuques le trompent : ce qui advient pourtant à la fin. Réitérées dans ce contexte, les spéculations théologiques compilées par Usbek et l'analogie qu'il ose trouver entre l'autorité de Dieu et celle du monarque nous témoignent bien de la misère et de l'étrangeté de cet « intellectuel ». Naturellement, ce thème de l'impuissance du « monarque » annonce les analyses de la corruption du despotisme telles qu'on les trouve dans *De l'esprit des lois*.

Dans les *Lettres persanes*, Montesquieu réussit à créer un mode de pensées mis en forme par la fiction. Certes les énoncés de cette œuvre ne sont pas nouveaux en eux-mêmes, puisque toutes les lettres sont plus ou moins le fruit de « plagiat ». Mais leur originalité tient à « la forme des lettres », qui réorganise la signification de chaque texte.

(2009 年 6 月 1 日受理)